Supplément à la « Vie Spirituelle »

Juillet-août 1925

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Les premiers documents historiques concernant L'IMITATION

Personne ne contestera que l'auteur de l'*Imitation* ne doive être rangé parmi les grands bienfaiteurs de l'humanité. Que d'âmes n'a-t-il pas consolées dans l'épreuve, soutenues dans la lutte de chaque jour, entraînées vers une vie toujours plus parfaite! Sans exagérer, on peut dire qu'il a converti plus d'âmes que son livre ne contient de syllabes (1). Aussi le pape Alexandre VII n'a-t-il pas craint d'affirmer que, le jour où son procès de béatification serait introduit, les fruits merveilleux opérés par la lecture du pieux opuscule tiendraient lieu de miracles (2).

(1) Cf. P. Camus, *Esprit du bienheureux François de Sales*, part. VII, sect. 7.

(2) Le texte nous paraît assez intéressant pour que nous le reproduisions ici. Le Pape parlait de Thomas a Kempis : « Auditus est Pontifex non semel loqui de ipso in Beatorum canonem referendo, dummodo ossibus ejus potiri posset. Miraculorum loco ac vice reponebat mirabiles ex horum libellorum lectione animorum μεταμορφῶσας, innumerasque eorum conversiones quos ad arctam salutis semitam a via lata et spatiosa reduxere hi libri. Ita Swollenses. » H. Brewer, *Thomae a Kempis Biographia*, Colon. apud Petrum Alstorff [1681], p. 34. Alexandre VII était un fervent de l'*Imitation*, qu'il aurait voulu voir aux mains de tous. Avant son pontificat, lorsqu'il était nonce à Cologne (1639-1651), il avait fait venir de Zwolle un portrait de Thomas a Kempis, qu'il tenait en grande vénération.

Cette simple remarque ne suffit-elle pas à justifier l'effort de ceux qui tentent de soulever respectueusement le voile derrière lequel l'humble écrivain a voulu se cacher? Sans doute, celui qui donne doit aimer à être ignoré : *ama nesciri*; mais celui qui reçoit n'a pas le droit de se désintéresser de la personne de son bienfaiteur : il faut qu'il cherche à le connaître pour lui témoigner sa gratitude. Si nous avons beaucoup reçu de l'auteur de l'*Imitation*, — et qui songe à le nier? — nous avons non seulement le droit, mais le devoir de lui montrer notre reconnaissance, de ne pas rester indifférents à son égard, et de lui élever un monument digne de la grandeur de ses bienfaits.

La meilleure marque de reconnaissance que nous puissions lui donner serait d'obtenir de l'Église son élévation sur les autels. En mettant à son œuvre le sceau de l'autorité ecclésiastique avec l'auréole de la sainteté, cette canonisation comblerait les vœux de la foule immense de ses dévots, en même temps qu'elle lui permettrait d'exercer une action plus étendue et plus efficace.

Il ne nous appartient pas de prendre aucune initiative en cette matière. La seule chose que nous puissions faire est de préparer les voies en tâchant d'aplanir les difficultés qui pourraient s'élever, et d'abord la première de toutes : celle qui concerne la personne même de l'auteur de l'*Imitation*. C'est là qu'il importe avant tout de faire la lumière et de créer la certitude.

Comment y arriver? Comme en toutes les questions d'authenticité, deux méthodes se présentent à nous. La première, qui est la plus directe, consiste à interroger l'auteur lui-même, ou, à son défaut, ceux qui l'ont vu à l'œuvre ou ont recueilli ses confidences. C'est la méthode de la critique externe, qui s'attache à colliger tous les documents historiques et à en peser exactement la valeur. La seconde méthode, plus indirecte, est celle de la critique interne : elle interroge l'œuvre, l'examine en tous sens et essaie de lui arracher le secret de son auteur. Toutes choses égales d'ailleurs, ce deuxième procédé est inférieur au

premier, et en raison de l'élément subjectif qui entre fatalement dans l'appréciation de certains détails, et par le caractère même de son argumentation, qui repose sur une base moins solide. Car si l'auteur se trahit toujours dans son œuvre, rarement celle-ci le révèle tout entier. La valeur des arguments intrinsèques est surtout négative; c'est à titre de contre-épreuve et pour écarter des solutions erronées, qu'ils peuvent rendre le plus de services. A ce point de vue ils sont souvent décisifs.

Pour ne négliger aucune source d'information et exclure autant que possible toute chance d'erreur, nous suivrons l'une après l'autre ces deux méthodes, en commençant par la première, celle de la critique externe.

Personne, que nous sachions, n'a jamais réclamé pour lui-même la paternité de l'*Imitation*. En revanche, nombreux sont les documents historiques qui parlent du pieux livre et en mentionnent l'auteur. De valeur inégale, mais toutes intéressantes, ces attestations nous fournissent des points de repère extrêmement précieux; certaines émanent d'écrivains qui ont connu personnellement et intimement l'auteur. Elles suffiraient à elles seules à trancher le débat. Nous nous y arrêterons davantage. Le témoignage des manuscrits viendra ensuite.

*
* *

Un historien qui avait le don de ressusciter le passé a dit de l'*Imitation* qu'elle *éclate* au quinzième siècle. En s'exprimant de la sorte, Michelet (1) ne savait probablement pas à quel point il disait vrai. A partir de 1424, en effet, rien de plus fréquent que de rencontrer sous la plume d'un chroniqueur, d'un biographe ou d'un auteur spirituel la mention de l'*Imitation*. Quant aux manuscrits, ils foisonnent : pour nous borner à ceux qui sont datés, on en compte plus de deux cents pour la seule période de

(1) *Histoire de France*, t. V, liv. X, chap. I.

1424 à 1485, c'est-à-dire depuis l'apparition du livre jusqu'au moment où les premiers incunables commencent à circuler.

Avant 1424, au contraire, on cherche en vain un seul manuscrit de l'*Imitation*. Ce livre, qui, au quinzième siècle, n'a eu pour ainsi dire qu'à se montrer pour se faire accueillir partout avec un empressement sans égal, est totalement ignoré. Aucun auteur ne le signale; pas un catalogue de bibliothèque, pas un bibliographe qui le mentionne.

Ce n'est pas qu'on ait essayé de trouver des documents attestant l'existence de l'*Imitation* au treizième ou au quatorzième siècle. Et on a cru en trouver. Passons-les rapidement en revue.

1. *Les Collationes ad Fratres Tolosanos.*

C'est Bellarmin qui, le premier, attira l'attention sur ce fait que l'*Imitation* est citée expressément dans la septième des « Conférences aux Toulousains » attribuées à saint Bonaventure (1). La remarque, présentée dans le *De Scriptoribus Ecclesiasticis* (Rome, 1613, p. 233), ne passa point inaperçue. Dès l'année suivante, un jésuite irlandais, William Bathe, la fit sienne dans un ouvrage espagnol publié à Milan sous le nom de Pedro Manrique (2). La

(1) *S. Bonaventurae, Opera omnia*, t. VII, ed. Lugdun. 1668, p. 531. La conférence est empruntée au chap. xxv du l. I de l'*Imitation*. Les extraits correspondent aux passages suivants de l'édition critique de l'*Imitation* par le Dr Pohl : t. II, p. 53, 9-17, 23-27; 54, 10-12, 18-22, 25; 55, 3. L'auteur des Conférences ajoute : « ut patet in devoto libello de Imitatione Domini nostri Jesu Christi ».

(2) Comme la description bibliographique de ce volume manque dans Mgr Puyol, *L'auteur du livre de Imitatione Christi*, t. II *Bibliographie* (Paris, 1900), nous la donnerons ici : *Aparejos para administrar el Sacramento de la Penitencia con mas facilidad y fruto : y recevir los admirables efectos, que suele obrar la Santa Eucharistia en los que llegan á ella bien dispuestos*. Recogidos por el Licenciado Don Pedro Manrique. En Milan, en Real y Ducal Palacio, por Marco Tulio Malatesta. CIↃ.IↃ C.[X]IV. (18,8 × 13,5; 108 ff.). Le texte relatif à l'*Imitation* se trouve à la dernière page, dans l'avertissement final au lecteur, qui

conclusion s'imposait : ni Thomas a Kempis, ni Gerson ne pouvaient être l'auteur d'un livre qui était déjà connu du temps de saint Bonaventure.

C'est cette constatation, jointe à la découverte du fameux manuscrit d'Arona, qui allait déchaîner la grande querelle. Ce fut, en effet, l'occasion d'un échange de lettres entre le P. J. van Quaille, S. J., et le P. Héribert Rosweyde, S. J. La réponse de ce dernier (4 juin 1615) tomba entre les mains de Dom Constantino Gaetani, qui s'empressa d'y répondre publiquement dans la *Concertatio*, placée par lui en tête de son édition de l'*Imitation* (Rome, 1616). *Inde irae!*

Aujourd'hui il est établi que les *Collationes ad Tolosanos* ne sont pas l'œuvre de saint Bonaventure. Rejetées déjà comme apocryphes par Casimir Oudin, Sbaralea, Bonelli, et par les éditeurs de Venise (1751), elles ont été définitivement exclues de la dernière édition critique (Quaracchi, 1902). Comment le Docteur Séraphique serait-il l'auteur d'un opuscule qui cite nommément le grand spirituel Ubertino da Casale? En 1274, à la mort de saint Bonaventure, Ubertino avait à peine quinze ans, et son *Arbor vitae crucifixi Jesu*, auquel on se réfère, ne fut composé qu'en 1305 (1).

Ajoutons qu'on ne trouve aucune trace des *Collationes*

porte la date du 20 avril 1614. La préface est datée de Barcelone, 25 janvier 1614. Tous les Imitationnistes, depuis le XVII[e] siècle, placent la publication du livre en 1604 et répètent que Pierre Manrique fut le premier à signaler l'objection tirée des *Collationes ad Tolosanos*. Nous avons tenu à rétablir la vérité. — L'ouvrage fut traduit de bonne heure en italien, puis en latin, par Dan. Frölich, sous le titre : *Sacra Tempe, seu de sacro exercitiorum secessu exempla*, ed. Ingolstadii, 1622 ; l'*epistola dedicatoria* contient des détails intéressants sur l'origine du livre et sur son véritable auteur.

(1) Cf. *S. Bonaventurae Opera omnia*, ed. Quaracchi, t. X, 1902, p. 23. Les détails donnés par Mgr Puyol, *L'auteur*, t. I, 1899, p. 309-311, sur Ubertino sont en partie fantaisistes et contredits par le témoignage d'Ubertino lui-même.

avant l'année 1495. Les Franciscains de Quaracchi, qui ont fouillé toutes les bibliothèques de l'Europe à la recherche des œuvres de saint Bonaventure, n'ont pu en découvrir que trois manuscrits de date tout à fait récente : l'un des dernières années du XV^e^ siècle, les deux autres de 1507 et de 1516 (1). Dans les quatre premières éditions des opuscules du Docteur Séraphique les Conférences brillent par leur absence. Elles paraissent pour la première fois dans l'édition de Strasbourg 1495, édition « sans critique » et dépourvue d'autorité : plus de la moitié des opuscules qu'elle renferme sont apocryphes (2).

L'auteur le plus ancien qui les mentionne est Fra Mariano de Florence († 1523) dans sa Chronique manuscrite de l'Ordre de saint François (l. II, ch. 25). Mariano y donne une liste de 71 opuscules de saint Bonaventure. On a supposé gratuitement que cette liste était basée sur de vieux manuscrits. Les 36 apocryphes qu'elle contient sont tous empruntés à l'édition de Strasbourg 1495, ou à celle de Venise 1504, qui n'en est que la reproduction (3) ; le zélé chroniqueur s'est contenté d'y ajouter un nouvel apocryphe, le *Stimulus amoris*, peut-être sur l'autorité de l'édition de Brescia 1497. On s'est également mépris sur la date de

(1) Bibl. Univers. Breslau, cod. Class. I, 35, in-8° (chart. saec. XV exeunt.) fol. 46^v^ ; Munich, Staatsbibl., cod. lat. 11923 (a° 1507), fol. 104 ; Paris, Bibl. Mazarine, 902 (996), de 1516, fol. 105^r^ (d'après une lettre du R. P. Lactance au D^r^ Pohl, datée de Quaracchi, 28 mars 1905).

(2) Cf. *S. Bonaventurae Opera omnia*, ed. Quaracchi, t. V, 1891, p. LII ; t. VI, 1893, p. II. Les *Collationes* manquent également dans les éditions de Brescia 1495 et 1497 et de Paris 1499.

(3) Il suffit de comparer la liste de Mariano, d'un côté avec les vingt-cinq listes des auteurs antérieurs, de l'autre avec les éditions de Strasbourg 1495 et de Venise 1504. On trouvera les textes dans les *Opera omnia*, ed. Quaracchi, t. V, 1891, pp. LIII-LXI. A la fin de sa liste Mariano ajoute : « multa praeterea opuscula ad numerum 300 » ! A propos d'un autre apocryphe les éditeurs de Quaracchi écrivent : « Auctores illi qui sunt saec. XVI. post editionem Argent. an. 1495 scripserunt, ut Marianus Florentinus... et hi, ut fit, data opera de veritate non inquisierunt, sed fidem praestiterunt eidem editioni et per eam decepti sunt » (*Opera omnia*, t. VI, 1893, p. III ; cf. t. V, p. L).

la Chronique de Mariano : elle s'arrête à l'année 1486, mais ne fut écrite que bien plus tard, puisqu'on y cite les actes du Chapitre général des Fransciscains tenu en 1506 (1).

Des *Collationes ad Tolosanos* on ne saurait donc tirer aucune preuve en faveur de l'existence de l'*Imitation* au XIII^e^ ou au XIV^e^ siècle.

2. *Lettre du pape Jean XXII* (1333)

La seconde objection, formulée pour la première fois par Dom Gerbert (2), est empruntée à une lettre adressée par le pape Jean XXII au roi de France Philippe VI (18 nov. 1333). Le pontife y cite un texte qui rappelle de très près un passage de l'*Imitation* : « Audi quid unus sapiens dicat : *Non quis*, inquit, *sed quid dicat intendito* (3). » Que l'on rapproche ce passage du ch. v du l. I de l'*Imitation*, et on sera frappé de la ressemblance : « Non te offendat auctoritas scribentis, utrum parvae vel magnae litteraturae fuerit : sed amor purae veritatis te trahat ad legendum. *Non quaeras quis hoc dixerit, sed quid dicatur attende.* »

La ressemblance entre les deux textes est indéniable, mais elle ne prouve pas que Jean XXII ait cité l'auteur de l'*Imitation*. Les deux écrivains ont pu puiser, indépendamment l'un de l'autre, à une source commune. C'est ce que les partisans de Thomas a Kempis ont répondu, mais sans pouvoir indiquer jusqu'ici la source exacte.

(1) Cf. Mgr Puyol, *L'auteur*, t. II, 1900, p. 100, n. 1. Cela n'empêche pas Mgr Puyol de défendre encore l'authenticité des *Collationes ad Tolosanos* et de dire, à la page suivante, que Mariano commença son travail vers l'année 1430.

(2) Dom Gerbert, *Iter Alemannicum*, éd. St-Gall, 1765, p. 197 (manque dans la Bibliographie de Mgr Puyol). De là l'objection passa dans les ouvrages de Weigl et de Wolfsgrüber, puis dans Mgr Puyol, *L'auteur*, I, p. 420.

(3) Rinaldi, *Annales Eccles. Baron.*, éd. Lucques, t. XXIV, 1750, p. 569. Cf. *Histoire littéraire de la France*, t. XXXIV, 1915, p. 598.

On a proposé différents textes de Sénèque (1) : et de fait la pensée exprimée par la citation revient assez souvent dans les œuvres du « sage » païen, jamais toutefois sous la forme que lui donne Jean XXII. En réalité, la citation est empruntée littéralement à la *Formula honestae vitae* de saint Martin de Braga, si répandue au moyen-âge sous le titre de *Seneca, De quatuor virtutibus cardinalibus*. Au chap. 1 de cet ouvrage nous lisons en effet : « Non te moveat dicentis auctoritas; nec quis, sed quid dicat intendito (2). » C'est là, évidemment, que Jean XXII et l'auteur de l'*Imitation* ont puisé tous deux leur sentence.

Remarquons en passant la différence qui se manifeste de part et d'autre dans la manière de citer. Jean XXII transcrit mot pour mot; l'auteur de l'*Imitation* est incapable de s'astreindre à un tel procédé : il emprunte, mais librement : même quand il cite, il reste original, et donne à sa citation un tour personnel : il modifie et développe : surtout il y introduit cet élément caractéristique de sa phrase, le rythme. La *Formula* disait : « nec quis, sed quid dicat intendito »; l'*Imitation* dira : « non quaeras quis hoc dixerit, sed quid dicatur attende. » En ce sens il est vrai de dire avec Mgr Puyol : « Les citations sont antipathiques au génie de l'*Imitation* (3). »

(1) Le Dr Stephinsky renvoie aux lettres 8, 12 et 14 à Lucilius (*Histor. polit. Blätter*, t. LXXXVII, 1881, pp. 243 et 244; cet article manque dans la Bibliographie de Mgr Puyol). Le R. P. Symphorien de Mons, O. Cap., *L'influence spirituelle de S. Bonaventure et l'Imitation de Jésus-Christ de Thomas a Kempis*, Paris, 1923, p. 239, fait un rapprochement qui est encore moins probant. Cf. aussi Mgr Spitzen, *Nalezing op mijn Thomas a Kempis*, Utrecht, 1881, p. 7.

(2) Migne, P. L., t. 72, col. 24. Le P. Victor Becker, S. J., était donc sur la bonne voie de la solution, quand il faisait remarquer qu'Albert le Grand citait ainsi le même passage : « Unde Seneca, De virtutibus cardinalibus : Ne quis dicat, sed quid dicat intuito » (*Studiën*, XIV, 1881, p. 555; et *Onze Wachter*, 1882, t. II, p. 170; ces deux articles manquent dans la Bibliographie de Mgr Puyol). Il n'y avait plus qu'à fournir la référence exacte.

(3) Mgr Puyol, *L'auteur*, t. I, p. 248 et 420. — Quand nous aurons à parler des sources, nous examinerons les *citations tacites* de l'*Imitation* qu'on prétend trouver chez saint Thomas, Dante, et autres. Cette étude relève de la critique interne.

3. *Le Diarium des Avogradi* (1349?)

Nous ne rappellerons que pour mémoire le trop fameux *Diarium* de la famille des Avogradi, fabriqué en 1831, pour établir l'antiquité du manuscrit *de Advocatis*. Personne, aujourd'hui, n'admet plus l'authenticité de ce document. Nous allons laisser la parole à Mgr Puyol, témoin peu suspect.

« Nous ne raconterons pas les démarches que M. de Grégory entreprit auprès des diverses branches de la famille Avogrado, pour retrouver dans leurs papiers de famille quelque trace de la possession du manuscrit si heureusement découvert [le manuscrit *de Advocatis*, trouvé par Grégory à Paris le 4 août 1830]. Qu'il nous suffise de dire que les recherches auraient abouti à l'exhumation d'un prétendu journal de famille contenant les paroles suivantes : « Die Dominica mensis februarii post divisionem factam cum fratre meo Vincentio qui Ceridonii abitat, in signum fraterni amoris quod hoc temporalibus tantum impulsus negotiis feci, dono ili preciosum Codicem de Imitatione Christi quod hoc ab agnatibus meis longa manu teneo, nam nonnulli antenates mei huius iam recordarunt ». Une telle déclaration, datée de 1349, aurait une grande valeur si elle était authentique. M. de Grégory n'a pas eu de doute sur la sincérité d'un document, qu'il n'avait pas obtenu sans peine. Il en a donné un fac-similé. Il n'y a pas à insister sur ce sujet. *La bonne foi de M. de Grégory a été surprise* par un mystificateur. On ne doit faire aucun fonds sur l'extrait du livre de raison où il est question de l'*Imitation* (1). »

(1) Mgr Puyol, *Descriptions bibliographiques des manuscrits et des principales éditions du livre de Imitatione Christi*, Paris, 1898, pp. 6-7. On trouvera les preuves de la falsification dans Mgr Malou, *Recherches historiques et critiques sur le véritable auteur du livre de l'Imitation de Jésus-Christ*, 3e éd., Paris, 1858, pp. 288-293 ; Mgr Spitzen, *Thomas a Kempis als schrijver der Navolging van Christus gehandhaafd*, Utrecht,

Hélas! ce n'est pas la dernière des supercheries littéraires que nous rencontrerons sur notre chemin! Heureusement il n'est pas faussaire si habile qui ne montre parfois le bout de l'oreille.

4. *Saint Vincent Ferrier* († 1419)

Avec saint Vincent Ferrier nous touchons déjà au XV^e^ siècle. S'il faut en croire le P. Prévost, deuxième bibliothécaire de Sainte-Geneviève à Paris († 1752), le grand prédicateur aurait conseillé à un bon ecclésiastique qui était sous sa direction de lire quelque chose « du livre intitulé : *Contemptus mundi* (1) ». On en conclut que l'*Imitation* doit être antérieure à Thomas a Kempis, saint Vincent Ferrier étant mort en 1419.

En l'absence de toute référence précise, nous n'avons pu vérifier l'exactitude de l'indication. Admettons néanmoins que le renseignement mérite confiance. S'ensuit-il que l'*Imitation* est antérieure à la mort de saint Vincent Ferrier?

Nullement. Rien ne prouve que le titre *Contemptus mundi* désigne l'*Imitation* : tout porte à croire, au contraire, qu'il s'agit d'un autre opuscule. Dans les manuscrits, l'*Imitation* ne porte guère le titre *Contemptus mundi*. L'usage de lui donner ce nom ne date que des dernières années du XV^e^ siècle et s'est introduit sous l'influence des incunables. L'édition de Venise 1483, qui est la source de presque toutes les éditions postérieures du XV^e^ et du

1880, pp. 45-54, et à la fin du volume, pl. IV un fac-similé du Diarium; L. Santini, *I diritti di Tommaso da Kempis difesi contro le vecchie pretese de' Gersenisti moderni*, Roma, 1879, pp. 125-126; H. Denifle, *Kritische Bemerkungen zur Gersen-Kempisfrage* (Zeitschr. für katholische Theologie, VI, 1882, pp. 698-699). — La fabrication de la pièce doit se placer entre le mois de mars 1831 et le 25 novembre de la même année.

(1) Bibl. Sainte-Geneviève, ms. Df 11, 2 (cité par Mgr Puyol, *L'auteur*, t. I, 1899, p. 421 sans aucune autre référence).

XVI[e] siècles, portait déjà à l'explicit final : « Johannis Gerson cancellarii parisiensis *de contemptu mundi* deuotum et vtile opusculum ». La formule est scrupuleusement reproduite par la plupart des incunables qui dépendent de celui de Venise, et bientôt on en vint à désigner l'*Imitation* purement et simplement sous le titre *De contemptu mundi.* C'est ce qui a lieu, par exemple, dans les éditions de Venise 1493, 1496, 1501, Milan 1503, etc. (1).

Par contre, les ouvrages qui portent authentiquement le titre *De contemptu mundi* et étaient connus comme tels du temps de saint Vincent Ferrier, ne manquent pas. Nommons au moins les principaux. Et d'abord les sermons de saint Isaac de Ninive connus en Occident par une traduction latine qui se présentait sous forme de traité *De contemptu mundi* (2). Viennent ensuite les trois livres *De contemptu mundi* d'Innocent III (3), très répandus au moyen âge. Pétrarque († 1374), qui ne devait pas être un inconnu pour saint Vincent Ferrier, a laissé également un *De contemptu mundi.* Henri de Langenstein († 1397) a même écrit deux traités sous ce titre (4). Enfin, pour terminer par un ouvrage tout à fait contemporain de saint Vincent, men-

(1) C'est aussi ce que fait Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis,* Basileae, 1494, fol. 100[r]; Jac. Phil. Forestus de Bergame, *Supplementum Supplementi Chronicarum,* éd. Venetiis, 1513, fol. 268[v] (inspiré de Trithème); Pierre Scot dans l'éloge de Gerson qui accompagne l'édition des opuscules du Chancelier, Strasbourg, 1488, t. I, fol. a 3. Au XVI[e] s. l'appellation *contemptus mundi* est fréquente, particulièrement en Espagne. On l'appelle alors aussi le « Gerson ».

(2) Migne, P. G., t. 86. Il en existe précisément un manuscrit de 1409. Nous avons signalé trois emprunts faits à ce traité par un contemporain de saint Vincent Ferrier, Jean de Kastl (*La Vie Spirituelle,* Supplément t. VII, 1923, p. [101]); ce qui prouve que le traité était lu et connu au début du XV[e] s.

(3) Migne, P. L., t. 217, col. 701-746. Dans les éditions ce traité se trouve parfois joint à l'*Imitation* : par ex. dans l'éd. Venise (J. Bertanus) 1572 (manque dans l'*Essai bibliographique* de Backer).

(4) Cf. *Zeitschr. für kathol. Theologie,* Innsbrück, 1905, pp. 404-412. Le premier opuscule commence par ces mots : « In medio regni pestilencie suspirans... »; le second : « Post mundana, celestia... »

tionnons le *De contemptu mundi* de Jean de Schoonhoven, composé avant 1419 (1).

A la fin du XIV^e^ ou au début du XV^e^ siècle, on pouvait donc fort bien mentionner un *De contemptu mundi* sans penser le moins du monde à l'*Imitation*. C'est ce que faisait, par exemple, Gérard de Vliedershoven au commencement de son *Cordiale de quatuor novissimis*, où il cite une phrase qu'on chercherait en vain dans l'*Imitation* (2).

Nous en avons fini avec les prétendus documents historiques invoqués par les partisans de Gersen. Pour être complet nous n'avons plus qu'à dire un mot d'un témoignage sur lequel les partisans de Thomas a Kempis se sont souvent appuyés, mais à tort : celui du manuscrit de Kirchheim.

5. *Le manuscrit de Kirchheim*

Le manuscrit de Kirchheim, ainsi appelé parce qu'au moment où il en fut question pour la première fois il se trouvait à Kirchheim, dans le Wurtemberg, est conservé aujourd'hui à la Bibliothèque royale à Bruxelles (ms. 15137). S'il ne contient que les trois premiers livres

(1) Nous en connaissons une trentaine de manuscrits. Le plus ancien (Louvain, Bibl. de l'Univ. n°148, a échappé à l'incendie) porte la date 1419. — Observons en passant que la *Collatio de contemptu mundi*, imprimée par les éditeurs de Quaracchi parmi les *opera dubia* de saint Bonaventure (*Opera omnia*, t. VIII, pp. 655-657) n'est autre chose qu'un extrait du *De contemptu mundi* de Schoonhoven. Le traité de Schoonhoven est inédit; incipit : « Nolite diligere mundum neque ea quae in mundo sunt. O vita mundi... ». Othon de Hochberg, évêque de Constance (1411-1434), a composé aussi un *De contemptu mundi* avec le même incipit (Karlsruhe, ms. Reichenau, perg. 39, fol. 2-106). Nicolas de Dinckelsbühl († 1433) a écrit un *Speculum amatorum mundi*, intitulé parfois *De contemptu mundi* : incipit : *Videte quomodo caute ambuletis* (par ex. Melk, ms. 165, fol. 243-250 ; Vienne, 4140 [Theol. 206], fol. 178-183). Il existe d'autres traités du même genre.

(2) « Hinc dicitur in libello *De contemptu mundi* : mors resecat, mors... » (ms. Saint-Omer, 244, fol. 116). Le plus ancien manuscrit du *Cordiale* est de 1404.

de l'*Imitation*, ce n'est pas, comme on l'a supposé à tort (1), parce qu'il ne daterait que du temps de la Réforme et aurait été écrit par quelque protestant hollandais qui aurait omis le quatrième livre sur l'Eucharistie. Le codex n'a rien à voir, ni avec la Réforme, ni avec la Hollande.

Il n'est, tout simplement, qu'un fragment arraché à un manuscrit plus complet qui est conservé actuellement à la Bibliothèque de l'État à Munich (cod. lat. 3591). Le manuscrit de Munich présente, en effet, avant le quatrième livre de l'*Imitation* (fol. 205[r]) un hiatus très visible qui correspond exactement à l'épaisseur du manuscrit de Bruxelles (77 fol.). De part et d'autre, c'est le même format, le même papier, la même encre, la même écriture. De plus, les deux manuscrits ont certainement appartenu au même possesseur. Au fol. 1[v] de celui de Munich on lit cette note : « Iste liber est pro usu fratris iohannis fortis S. Th. Lectoris Donatus eidem per R. patrem iohannem Carpentarij quondam prouincialem Ordinis fratrum Carmelitarum Anno 1490 In Octava Martini ». Or dans le manuscrit de Bruxelles on lit des notes marginales telles que celles-ci : « nota prior pro te... ; nota prior Carpentarii... ; nota Eysen Keck ». Il ne saurait donc y avoir de doute sur l'identité des deux fragments (2).

En 1633 le manuscrit était encore entier et se trouvait à la bibliothèque de la ville d'Augsbourg, comme il ressort du catalogue publié par le bibliothécaire Élie Ehinger (August. Vind., 1633, typis Joannis Praetorii). Il est décrit sous le n° 14 (p. 125). L'*Imitation* y est indiquée en ces

(1) Mgr Puyol, *Descriptions bibliographiques*, 1898, p. 253-255 (à la suite de Napione).

(2) Ce fait a été établi par V. Becker, S. J., *Eenige opheldering over den codex van Kirchheim* (*De Wetenschappelÿke Nederlander*, III, 1884, pp. 322-326) ; puis, après confrontation des deux manuscrits, par le Dr M. Pohl, *Thomas von Kempen ist der Verfasser der Bücher De imitatione Christi* (*Programm des Kön. Gymnasium Thomaeum zu Kempen*, Schuljahr 1893-1894, p. VII). Mgr Puyol est en retard sur ses devanciers et n'a pas su reconnaître la véritable origine du ms. de Kirchheim ; il mentionne pourtant les deux articles de Becker et de Pohl dans sa Bibliographie.

termes : « *M. Thomae de Monte S. Agnetis et canonici Regularis in Trajecto*, de Imitatione Christi et contemptu omnium vanitatum mundi ».

Quelques années plus tard, peut-être dès 1637, certainement avant 1645, les trois premiers livres de l'*Imitation* avaient disparu. Ils étaient entre les mains d'un autre Ehinger, David, retiré à Kirchheim, et portaient désormais, au bas de la première page, cette note sensationnelle : « Notandum quod iste tractatus editus est a probo et egregio viro Magistro Thoma de monte Sancte Agnetis et canonico regulari in traiecto. *Thomas de Kempis dictus, descriptus ex manu autoris in traiecto anno 1425 in sociatu provincialatus* (1). »

La première partie de cette inscription répond exactement au signalement du catalogue de 1633. Rien ne permet d'en suspecter l'authenticité. Elle est pleinement conforme, pour le fond, à cette autre inscription qu'on trouve dans tout un groupe de manuscrits copiés dans la région d'Augsbourg vers 1465-1472, et qui est ainsi conçue : « Compilator huius opusculi fuit quidam frater Thomas nomine de conuentu et ordine canonicorum regularium ordinis sancti Augustini Montis sancte Agnetis Traiectensis [dyocesis] » (2). Elle est même en relation très évidente avec le manuscrit que le cardinal Pierre de Schaumbourg,

(1) Cf. Prosp. Faraudi, *Dell'Imitatione di Christo del venerabile Tomaso di Kempis*, Paris, 1645, Praef. p. 24 (d'après le P. Becker, *l.c.* p. 325, Faraudi en parlerait déjà dans son édition de Venise 1637); S. Werling, *Rosweydus redivivus, id est Vindiciae Vindiciarum*, Colon. 1649, p. 312 ; G. Heser, S. J., *Dioptra Kempensis*, Ingolstadt, 1650, p. 48.

(2) Ms. Munich, lat. 8056 (de Kaisheim), 1465, fol. 107; *ibid.*, lat. 21103 (de Thierhaupten), 1466, fol. 84; Saint-Gall, ms. 814 (copié à Augsbourg), 1467, fol. 125 ; ms. de Buxheim, 1471, fol. 309^{v} ; ancien ms. de Sainte-Croix d'Augsbourg, sans date, 256 ; ancien ms. de Gries (Cf. Amort, *Moralis certitudo*, 1764, planche « schematism. », 18); ancien ms. d'Ettal (Cf. Amort, *Plena ac succincta Informatio*, 1725, p. 145); ancien ms. de Ratisbonne, Saint-Emmeran (Amort, *Informatio*, p. 145). Tous ces manuscrits, sauf le premier et les deux derniers, ont omis le mot *dyocesis*. C'est ce qui explique peut-être que l'édition-princeps (Augsbourg, Günther Zainer, vers 1472) porte *in Traiecto* : on aura confondu la ville d'Utrecht avec le diocèse d'Utrecht.

évêque d'Augsbourg, fit exécuter en l'année 1459 et qui porte cette note écrite par une main contemporaine : « Istos quatuor sequentes tractatus de imitatione Xpi collegit quidam *egregius* et devotus *vir* Thomas de monte Ste Agnetis *in Traiecto* canonicorum regularium (1). » On aura remarqué le même terme *egregius vir*, et la même faute : *in Traiecto*.

Ajoutons que cette première partie de l'inscription est d'une écriture contemporaine du texte même du manuscrit : elle est de la même main qui a écrit au haut de la page le titre : « Incipit libellus de imitacione Christi et contemptu omnium vanitatum mundi », et qui a suppléé en marge certains passages omis par le copiste.

Mais la seconde partie de la note (*Thomas de Kempis dictus, descriptus ex manu autoris in traiecto anno 1425 in sociatu provincialatus*) est certainement apocryphe. Elle a été ajoutée par une main postérieure avec une encre plus noire. Pour pallier autant que possible la fraude on a repassé à la même encre la première partie de l'inscription !

Le contenu même de la note suffit d'ailleurs à en révéler la fausseté. Il est impossible, en effet, que le manuscrit de Kirchheim ait été copié sur l'autographe de Thomas a Kempis. Il offre un texte totalement différent, étroitement apparenté à un groupe très déterminé de manuscrits, — l'espèce *n* dans le système de Mgr Puyol, — qui se rencontre surtout dans la région d'Augsbourg et dont il reproduit toutes les variantes caractéristiques.

En 1425 les quatre traités qui forment l'*Imitation* n'existaient probablement pas encore tous les quatre, et il faudra attendre encore plusieurs années avant de rencontrer dans les manuscrits ou dans les documents historiques quelque renseignement précis au sujet de l'auteur de l'*Imitation*. La note de Kirchheim détonne absolument dans l'ensemble des faits que nous connaissons. Il faut donc la rejeter impitoyablement (2).

(1) Bibl. des Princes de Wallenstein-Oettingen. Maihingen, cod. I, 2 lat. 4° 36, fol. 1r° (cf. *Rev. bénéd.*, X, 1893, p. 166).

(2) C'est le P. V. Becker, S. J., qui, le premier, a montré sous son

Tout ce qu'on peut retenir du manuscrit de Kirchheim, c'est qu'il date très vraisemblablement du troisième quart du XV^e^ siècle (1) et qu'il contient un témoignage authentique en faveur de Thomas a Kempis.

Il ne faut pas trop s'étonner du larcin commis à Augsbourg. Ce n'est pas le seul qui ait eu lieu à la bibliothèque de cette ville dans les années 1633-1645. Un autre manuscrit subit le même sort que celui de Kirchheim. L'ancien codex n. 3, in-4°, provenant comme celui de Kirchheim des Carmes d'Augsbourg, contenait, fol. 25-48, les deux premiers livres de l'*Imitation* copiés en 1472 par Mathias Farinatoris, avec cette inscription : « Prima pars tractatus de Imitatione Christi D. Thomae Montis S. Agnetis canonici regularis (2) ». D'après Amort, le voleur serait Charles Stengel; et il ajoute : « Num verum sit, pro certo non habeo. »

Après avoir ainsi déblayé le terrain des matériaux inutilisables dont on l'avait encombré, nous pouvons aborder l'étude directe des documents historiques concernant l'auteur de l'*Imitation*.

(*A suivre.*)

D. J. Huyben.

vrai jour la falsification du manuscrit de Kirchheim : *De Navolging Christi is een oorspronkelijk werk* (*Dietsche Warande*, Nieuwe Reeks, X, 1897, pp. 56-58).

(1) Le ms. lat. 3591 de Munich a été écrit par quatre mains différentes, mais probablement contemporaines : fol. 1-84; fol. 85-161 (cette partie contient fol. 126-161^v^ un Alphabetarium divini amoris, achevé en 1454); fol. 162-204; fol. 205-223 (c'est la partie qui contient l'*Imitation*). — Dans un autre ms. de Munich, lat. 3594, provenant également de l'ancienne bibliothèque de la ville d'Augsbourg (August. civ. 94) et daté de l'année 1462, l'*Imitation* est jointe aussi à l'Alphabetarium divini amoris (de Dom Martin, abbé des Écossais à Vienne, † avant 1470). La comparaison des textes montre que le clm 3591 ne dérive pas du clm 3594, tandis que 3594 a pu venir de 3591. Le ms. de Kirchheim pourrait donc être antérieur à 1462.

(2) Cf. S. Werling, *Vindiciae Vindiciarum*, 1645, p. 312.

Chronique d'histoire de la spiritualité

Premiers temps de l'Église.

Les premiers siècles de l'Église ont pour l'historien de la spiritualité un charme tout particulier. On aime à y retrouver dans toute leur simplicité native les lignes essentielles et vraiment originales du christianisme, celles qui font encore de nos jours le fond de notre vie chrétienne. Et puis, on se sent attiré par cet heureux mélange de fraîcheur et de ferme vaillance qui semble une des notes les plus caractéristiques de la spiritualité de cet âge héroïque.

C'est cet aspect de vaillance que le R. Père Marcel Viller, S. J., professeur à l'Institut Oriental à Rome, s'est efforcé de mettre surtout en relief dans une excellente étude de la Revue d'ascétique et de mystique (1), où il s'attache à montrer toute l'influence exercée par le martyre sur la vie intérieure du christianisme en ces premiers temps de l'Église. Le savant auteur, qui connaît admirablement les écrits des Pères aussi bien que la littérature moderne du sujet, y a réuni et groupé un bel ensemble de textes qu'on lira avec plaisir et profit.

Le martyre y apparaît avant tout comme l'imitation par excellence de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et, par suite, comme le plus sûr moyen de s'unir à lui. C'est une croyance générale, en effet, que le martyr va droit au ciel. D'où il faut conclure, semble-t-il, que le martyre constitue normalement la perfection la plus haute de la vie spirituelle, l'idéal vers lequel il faut tendre. Et c'est bien ainsi

(1) Janvier 1925, pp. 3-25 : *Martyre et perfection*; avril, pp. 105-142 : *Le martyre et l'ascèse.*

traduction inconnue de la *Théologie mystique* que nous avions signalée naguère (1), appartient elle aussi à l'abbé de Saint-Denys.

Le *Cloud of Unknowing* ou *Nuage de l'Inconnaissance*, œuvre anonyme d'un auteur anglais du milieu du XIV^e^ siècle, n'est autre chose, en réalité, que le commentaire d'une des pensées maîtresses de la *Théologie mystique* de l'Aréopagite : que la connaissance la plus élevée qu'on puisse avoir de Dieu est celle qui s'obtient par l'ignorance. Dom Baker en faisait déjà la remarque il y a trois cents ans, et elle vient d'être reprise par Dom Justin Mac Cann dans la charmante édition qu'il a donnée de cet ouvrage dans la collection des *Orchard Books* (2).

L'auteur lui-même en appelle d'ailleurs à l'autorité de Denys : « Celui qui voudra consulter les livres de Denys, dit-il au chap. LXX, constatera que ses paroles confirment clairement tout ce que j'ai dit ou dirai encore, au cours de cet ouvrage, depuis le début jusqu'à la fin. » C'est précisément dans l'intention de montrer la parfaite conformité de sa doctrine avec celle de Denys qu'il traduisit en anglais la *Théologie mystique* d'après la traduction latine de Jean Sarrazin, en y ajoutant parfois quelques gloses empruntées à l'*Extractio* et au *Commentaire* de Thomas Gallo.

L'édition de Dom Mac Cann, de tout point excellente, est un vrai modèle du genre. On y satisfait aux exigences légitimes de la critique, tout en tenant compte de l'usage pratique. Le texte a été soigneusement établi d'après les manuscrits : l'éditeur s'est contenté de rajeunir un peu l'orthographe et de remplacer par leurs équivalents modernes quelques termes archaïques qui risqueraient de ne pas

(1) *Vie Spirituelle*, 1923, p. [310].

(2) *The Cloud of Unknowing* and other Treatises by an English mystic of the fourteenth century, with a Commentary on the Cloud by Father Augustine Baker, edited by Dom Justin Mc Cann, monk of Ampleforth, London, Burns Oates and Washbourne, Ltd, 1924, in-18, LII-406 pp. (*The Orchard Books*, IV.)

être compris par le commun des lecteurs. L'exécution typographique mérite tout éloge.

L'Introduction donne un abrégé de l'enseignement contenu dans le *Cloud* et renseigne sur les manuscrits ainsi que sur l'auteur. Dom Mac Cann inclinerait à voir en lui un prêtre séculier, docteur d'Oxford ou de Cambridge et titulaire de quelque paroisse écartée dans le Midland vers le milieu du XIV^e^ siècle.

Au *Cloud* on a joint le texte de deux autres opuscules du même auteur : « *The Epistle of privy Counsel* (pp. 179-239), sorte de post-scriptum du *Cloud*, et un tout petit traité sur l'image de la très sainte Trinité dans l'âme (pp. 243-246). Suit alors (pp. 249-283) la traduction anglaise de la *Théologie mystique* de Denys dont nous avons parlé plus haut ; enfin la majeure partie du Commentaire inédit sur le *Cloud* composé en 1629 par Dom Augustin Baker, sous le titre *Secretum sive Mysticum* (pp. 287-405). Ce commentaire, dû à un homme d'autorité tel que Dom Baker ne contribue pas peu à rehausser encore la valeur et l'intérêt du volume. Remarquons en passant les rapprochements faits par Dom Baker avec Benoît de Canfield, Alonso de Madrid, Constantin de Barbanson, Louis de Blois et Henri Herp.

Nicolas de Cues, l'auteur du *De docta ignorantia*, n'aurait certainement pas désavoué la doctrine du *Cloud of Unknowing*. Comme son émule anglais, le cardinal allemand se meut dans le sillage de l'Aréopagite : mais il a mis dans sa construction beaucoup plus d'esprit philosophique. C'est pourquoi, si l'on veut se faire une idée exacte de la doctrine mystique de Cusa, il est indispensable de se rendre compte auparavant des théories métaphysiques qui sont à la base de son système.

C'est ce qu'a bien compris le D^r^ J. Ranft (1). Avant de

(1) Dr. theol. Joseph Ranft, *Schöpfer und Geschöpf nach Kardinal Nikolaus von Cusa*, Ein Beitrag zur Würdigung des Kardinals als Mystiker, Würzburg, S^t^ Rita-Verlag, 1924, gr. in-8°, XI-151-VIII pp.

nous donner une étude d'ensemble sur la mystique cusienne, il a tenu à préciser l'idée que Nicolas de Cues se faisait des rapports entre Dieu et le monde. L'entreprise n'était pas inutile : la pensée du cardinal, aussi profonde qu'elle est parfois hardie, n'est pas toujours des plus faciles à saisir. L'auteur établit une fois de plus que Cusa n'a jamais été panthéiste, ni d'intention ni de fait, encore que ses expressions soient souvent audacieuses. Peut-être le Dr Ranft cherche-t-il un peu trop à justifier sur toute la ligne le mystique allemand. Son travail rendra certainement grand service, non seulement pour l'intelligence des œuvres de Nicolas de Cues, mais encore pour celle de la mystique spéculative du XIVe siècle en général. Nous avons été surpris de voir que l'ouvrage fondamental de M. l'abbé E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues, L'Action, la pensée*, n'est jamais cité, si ce n'est dans la Bibliographie générale en tête du volume. C'est pourtant un livre qui s'impose et dont il n'est pas permis de ne pas tenir compte.

Spiritualité bénédictine.

Malgré le rôle capital joué par Cluny dans le monde monastique et dans l'Église aux Xe-XIIe siècles, il ne reste qu'un nombre relativement restreint de monuments de la spiritualité clunisienne. Aussi faut-il accueillir avec reconnaissance toute découverte qui peut apporter quelque lumière nouvelle dans ce domaine trop peu exploré.

Dom A. Wilmart nous a fourni déjà des renseignements précieux sur l'activité littéraire de Jean de Fécamp († 1078). Dans un récent article de la *Revue Mabillon* (1), il nous entretient d'un autre Jean, contemporain et compatriote du premier, et disciple comme lui du Bienheureux Guillaume de Volpiano : Jean, surnommé l'Homme de Dieu,

(1) *Jean l'homme de Dieu, auteur d'un traité attribué à S. Bernard* (Rev. Mabillon, 1925, pp. 5-29).

qui, après avoir mené la vie érémitique, devint le premier abbé de Fruttuaria (1003-vers 1039). Or, c'est à ce Jean qu'il faut définitivement attribuer le *De ordine vitae*, publié sous le nom d'emprunt de saint Bernard (P. L., t. 184, col. 561 ss.) (1).

« L'auteur s'inspire avant tout de la tradition des Pères pour inculquer une forte doctrine morale aux jeunes religieux. Son analyse, soit des vertus soit des vices, — c'est tout le développement, — révèle un ascète expérimenté et réfléchi, qui sait voir clair et pense finement. L'école clunisienne nous a laissé fort peu de témoignages de son enseignement spirituel. En voici un, complet et concluant. »

Rappelons-nous que le monastère de Fruttuaria fut un centre actif de réforme monastique, non seulement pour les abbayes du Nord de l'Italie, mais même pour un grand nombre de monastères allemands, et que, par conséquent, les idées qui y régnaient ont dû se répandre dans les maisons qui subissaient son influence. On voit dès lors tout l'intérêt qui s'attache à cette nouvelle identification littéraire due au labeur méthodique et sagace de Dom Wilmart.

On pourrait peut-être rattacher sainte Hildegarde à la sphère d'influence de Cluny, par l'intermédiaire d'Hirsau. Mais pourquoi chercher à démêler des influences humaines dans l'œuvre si profondément originale, si directement puisée aux sources surnaturelles, de la Voyante de Bingen? Ce caractère personnel se trouve dans toutes ses œuvres : partout la prophétesse reste elle-même, jusque dans ses moindres écrits. C'est ce qui ressort, par exemple, de la comparaison entre le petit drame intitulé *Ordo Virtutum* et l'œuvre maîtresse de la sainte, le *Scivias*, dont il n'était, sous sa première forme, qu'un fragment détaché. De part et d'autre ce sont bien les mêmes pensées, c'est le même éclat des images. La seule différence,

(1) La préface doit être cherchée P. L., t. 147, col. 477-480.

c'est que la magnifique épopée de la charité divine, chantée par la sainte au cours du *Scivias*, au lieu d'embrasser l'humanité tout entière, se déroule ici sur le théâtre individuel d'une âme particulière (1).

Avec Louis Barbo († 1443) nous nous rapprochons de l'époque moderne. Le temps a marché, et la dévotion aussi. Saint Bernard, saint François d'Assise, Gérard Groot, ont fait sentir leur action. On s'en aperçoit aussitôt en lisant le *Modus meditandi et orandi* de Barbo, dont les Bénédictins de Praglia viennent de donner une nouvelle édition, accompagnée d'une traduction italienne par le Chanoine Mons. Berardi (2). On remarquera particulièrement l'importante introduction historique (pp. 15-52) du Prof. Angelo Marchesan, qui fournit une excellente biographie du fondateur de la Congrégation de Sainte-Justine. Le savant auteur, très versé dans l'histoire locale de son pays, ne s'est pas contenté de rapporter ce que les historiens antérieurs ont écrit sur Barbo ; il a su enrichir sa notice substantielle de maint détail inédit emprunté aux archives de Trévise (3). En le voyant si bien au courant, on se prend à regretter qu'il n'ait pas pu donner plus de développement à son exposé. Espérons qu'il y reviendra un jour.

Mystiques des Pays-Bas.

Nous signalions naguère, à la suite du R. P. L. Reypens, S. J., l'intérêt qui s'attache à un petit traité sur les *Sept degrés d'amour*, vrai petit joyau de la littérature

(1) Domna Maura Böckeler, *Beziehungen des « Ordo virtutum » der hl. Hildegard zu ihrem Hauptwerke « Scivias »* (*Bened. Monatschrift*, VII, 1925, pp. 25-44, 135-145).

(2) Lodovico Barbo, *Metodo di pregare e di meditare* (Scritti Monastici, n. 4), in-12, 107 pp.

(3) Au sujet de l'action de Barbo au concile de Bâle, on aurait pu mentionner aussi les renseignements donnés par Noël Valois dans ses deux volumes *Le Pape et le Concile*.

spirituelle du moyen-âge. A ce moment le R. Père ignorait encore l'auteur de l'opuscule : il avait seulement émis l'hypothèse qu'il pourrait bien appartenir à l'école mystique des Pays-Bas. L'hypothèse s'est trouvée pleinement conforme à la réalité. Le savant Jésuite a eu la bonne fortune de découvrir le véritable auteur du traité : celui-ci n'est autre que la Bienheureuse Béatrix de Tirlemont, prieure du monastère cistercien de Nazareth près de Lierre († 29 juillet 1268). Béatrix avait consigné par écrit le récit des grâces dont elle avait été l'objet. Ces pages sont malheureusement perdues. Mais elles ont été utilisées et partiellement traduites en latin par son biographe, le bénédictin Guillaume d'Afflighem. Le ch. 51 de la *Vita beatae Beatricis*, intitulé *De charitate Dei et de septem eius gradibus*, est tout simplement la traduction de notre petit traité.

Cette découverte ouvre des horizons très intéressants sur les débuts du mouvement mystique dans les Pays-Bas au XIII[e] siècle. Le R. P. J. van Mierlo, S. J., y voit avec raison la confirmation des résultats auxquels il était arrivé touchant la date de composition des écrits de sœur Hadewijch : entre ces écrits et le traité des *Sept degrés d'amour* il y a, en effet, une parenté étroite. Il devient de plus en plus évident que, lorsque Hadewijch, dans une de ses visions, parle de « Madame de Nazareth », il s'agit de la Bienheureuse Béatrix. Puisse cette heureuse trouvaille mettre sur la voie d'autres identifications !

Un jour viendra sans doute où l'on pourra déterminer avec certitude dans quelle mesure le Bienheureux Ruysbroeck dépend de ce mouvement mystique très intense de la première moitié du XIII[e] siècle. En attendant, il semble qu'on commence à apprécier de plus en plus la place importante occupée par le grand mystique brabançon dans

(1) D[r] L. Reypens, S. J., et D[r] J. van Mierlo, S. J., *Een nieuwe schrijfster uit de eerste helft der dertiende eeuw.* (Dietsche Warande en Belfort, XXV, 1925, pp. 352-367).

l'ensemble de l'histoire de la spiritualité. M. Paul O'Sheridan a certainement bien compris l'importance de ce rôle : le soin avec lequel il étudie tout ce qui se rapporte à la vie du Bienheureux le prouve surabondamment. Nous nous plaisons à rendre hommage au zèle avec lequel il s'applique à faire le départ exact du vrai et du faux dans l'histoire de Ruysbroeck, et nous lui savons gré des lumières qu'il apporte sur le sujet. Mais peut-être nous sera-t-il permis de regretter que ces lumières ne soient pas toutes également pures.

Dès avant la guerre M. O'Sheridan avait débuté par une étude parue dans le 1er et unique n° de la *Revue belge d'histoire*, et qui portait ce titre sensationnel : « Une tentative malheureuse de Ruysbroeck : la fondation du second ordre prédit par Joachim de Flore. » Seule la première partie du travail vit le jour, celle où l'auteur faisait la critique des sources et prétendait établir que Pomerius, le principal biographe de Ruysbroeck, n'était qu'un « fieffé menteur » ! La guerre vint bientôt suspendre les travaux érudits de M. O'Sheridan, pas si tôt néanmoins que le R. P. Reypens, S. J., n'eût le temps de répondre, par une réfutation en règle, aux graves accusations lancées contre Pomerius.

De cette réfutation il n'est fait nulle mention dans la nouvelle étude de M. O'Sheridan; l'auteur y reprend son idée d'avant-guerre : il commence par nous parler de la première biographie de Ruysbroeck par Jean de Schoonhoven, biographie perdue depuis près de cinq siècles et dont les historiens ne nous disent guère autre chose, sinon qu'elle a existé. M. O'Sheridan, lui, en parle longuement : il nous donne force détails sur son contenu, énumère toutes ses qualités, mais surtout ses défauts et ses lacunes. Nous ne pouvons qu'admirer ici la science et la perspicacité de l'auteur, qui avec des éléments si minimes — pres-

(1) Paul O'Sheridan, *Ce qui reste de la plus ancienne vie de Ruysbroeck* (Rev. d'hist. ecclés., Louvain, XXI, 1925, pp. 51-78, 215-248).

que le néant, — a su construire un édifice historique si complet. Nous ne demandons pas mieux, d'ailleurs, que d'accueillir, avec toute la déférence due à une science si parfaitement sûre d'elle-même, les affirmations de M. O'Sheridan, le jour où il voudra bien administrer la preuve de ce qu'il avance.

Le point central de la construction, ou plutôt reconstruction historique qui nous est proposée, c'est la fondation par Ruysbroeck du second ordre prédit par Joachim de Flore. Que Ruysbroeck ait été un fervent joachimite, la chose paraît évidente à M. O'Sheridan. Le grand mystique ne réunit-il pas les trois « signes » auxquels on reconnaît tout vrai joachimite : 1° le culte de la Trinité, 2° la doctrine du pur amour, 3° le désir de l'apostolat? Or « quiconque possède ces trois caractères est sûrement un disciple de l'abbé de Flore ». Vraiment, si l'on est joachimite à si peu de frais, tout le monde pourra bientôt se payer le luxe d'une excentricité si banale.

Mais il y a bien mieux : nous avons la preuve certaine que Ruysbroeck a voulu fonder le second ordre prédit par Joachim : « Ce second ordre devait, dans la pensée de Ruysbroeck, englober tout le clergé séculier, qui viendrait par là à disparaître. Tous les prêtres, tous les clercs n'appartenant pas à un ordre religieux, se grouperaient en communautés et vivraient en pauvreté, en chasteté et en obéissance, mais sans faire de vœux, sous la direction de leur curé, s'il s'agissait des membres du clergé paroissial, sous celle de leur évêque, prévôt ou doyen, s'il s'agissait d'un chapitre, sous celle du Pape lui-même, chef suprême de l'Ordre, s'il s'agissait du collège des cardinaux. Voici, en effet, comment Ruysbroeck s'exprime dans la Parure des Noces Spirituelles (c. 47) : « Les biens extérieurs de la sainte Église, que le Christ a acquis par sa mort, devraient être mis en commun. Et ses serviteurs, qui en vivent, devraient mener la vie commune. Tous ceux qui vivent d'aumônes et font partie de l'état ecclésiastique, devraient être communs ou, du moins, prier dans ce but, tous les

gens d'Église et toutes les personnes qui sont dans les couvents et dans les ermitages. Aux premiers temps de l'Église et de notre foi, les papes, les évêques et les prêtres vivaient ainsi en commun » (p. 62-63).

Il est évident que si Ruysbroeck avait écrit pareille chose, il faudrait admettre qu'il avait fait siennes les utopies et les rêveries dangereuses de l'abbé de Flore. Heureusement il n'en est rien. Le texte flamand, cité en note par M. O'Sheridan, suffit à dissiper le malentendu. Dans ce passage, comme dans tout le contexte, il n'est aucunement question de *vie en commun*, mais de *charité commune, large, universelle*, qui se donne à tous. Manifestement M. O'Sheridan n'a pas compris le sens du terme flamand *ghemein*, si fréquent chez Ruysbroeck. L'ignorance de la langue l'a fait tomber dans une erreur, d'autant plus grave, qu'elle compromet, avec l'honneur de Ruysbroeck, la solidité du système si laborieusement échafaudé par lui : celui-ci croule par la base. La première condition pour un écrivain qui s'occupe de Ruysbroeck n'est-elle pas de connaître la langue du grand mystique?

Dom J. Huyben, O. S. B.

La vocation au sacerdoce [1]

Nous avons assisté, il y a quelques années, à une ardente controverse sur la vocation sacerdotale : n'y a-t-il d'autre vocation au sacerdoce que celle qui s'exprime par l'appel de l'évêque? Après avoir rappelé cette controverse, M. Mulders, dans son intéressant ouvrage, ajoute : « Maintenant que les passions excitées par l'ardeur de la lutte théologique se sont apaisées et que la poussière dans le champ clos est tombée, il sera plus facile de confronter en plein jour les deux théories » (p. VII). C'est le but du présent ouvrage qui paraît fort consciencieux, très mesuré et qui porte la lumière sur bien des aspects de cette question.

Une première partie historique expose rapidement ce que les Pères, les Docteurs du Moyen-Age, les théologiens postérieurs au Concile de Trente, ont enseigné d'une manière implicite ou explicite sur la vocation sacerdotale. Elle s'arrête ensuite à la controverse de ces dernières années et finit par un bref commentaire sur la décision de la commission cardinalice, nommée par Pie X.

En cette première partie l'auteur conclut (p. 21) que les textes des Pères qu'il a recueillis montrent « assez clairement leur doctrine sur l'existence et la nécessité d'une *vocation divine antérieure à l'appel épiscopal au sacerdoce* ». Dans le cas où cette vocation intérieure fait défaut, les ordonnés sont simplement tolérés par Dieu, *permittendo tolerat*, dit en particulier saint Grégoire le Grand (M. L. 77, 14) ; il affirme clairement que l'appel hiérarchique et le caractère sacerdotal, qui ne faisaient pas défaut à certains ambitieux qui avaient brigué le sacerdoce, bien loin de faire d'eux les appelés de Dieu (nequaquam divinitus vocati), n'ont d'autre effet pour eux que d'être tolérés par Dieu.

(1) Alphonse MULDERS, Docteur en théologie, *La vocation au sacerdoce*. Bruges, 1925, Impr. Excelsior, 1 vol. in-8. Ouvrage approuvé par deux professeurs de l'Université de Fribourg, les PP. de Langen-Wendels et Prümmer.

Pour ce qui est de la doctrine de saint Thomas, M. Mulders, p. 27, insiste sur ce principe énoncé IIIa, q. 27, a. 4 : « Illos quos Deus ad aliquid eligit, ita praeparat et disponit ut ad id ad quod eliguntur inveniantur idonei, secundum illud II Cor., III, 6 : Idoneos nos fecit ministros Novi Testamenti. » Dieu prépare et dispose toujours ceux qu'il a choisis pour une mission, afin de les rendre aptes aux fonctions qu'il leur destine. C'est de ce principe que saint Thomas (ibid.) déduit l'impeccabilité de la très sainte Vierge. La grâce de l'idonéité au sacerdoce, dont il parle (IV, q. 24, q. 1, a. 2, q. 1, ad 3), est la vocation divine, « car c'est en vertu d'un décret éternel de Dieu que ces diverses grâces nous sont préparées et nous conduisent vers le but fixé par Dieu » (p. 29). Rien de plus conforme au grand principe de saint Thomas : « Ordo agentium debet correspondere ordini finium. »

M. Mulders trouve la même doctrine de la vocation divine au sacerdoce antérieure à l'appel de l'Évêque chez saint Ignace (p. 32), chez M. Olier et ses disciples, chez les Oratoriens et les Lazaristes (p. 46), chez Abelly, Habert, Concina (p. 47), chez saint Alphonse (49). « A partir du Concile de Trente, les théologiens sont unanimes à proclamer la nécessité de la vocation divine antérieure à l'appel épiscopal » (p. 211).

Au sujet de la controverse récente, M. Mulders remarque (p. 210) : « Bien que M. Lahitton n'admit primitivement « pas « d'autre vocation divine au sacerdoce que celle qui se traduit « sait dans une vocation intimée par les ministres de l'É- « glise (1) », il concéda plus tard qu'une investigation théolo- « gique, fondée sur la doctrine de saint Thomas, fait « découvrir dans le sujet même un appel divin, distinct de l'appel « de l'évêque et antérieur (2) »... Et quant à l'appel hiérar- « chique, il avoue même... qu'il n'est divin que médiatement « et dans un sens dérivé (3). »

M. Mulders dit aussi (p. 56) que M. Lahitton, sous forme d'explication (4), retira la définition qu'il avait donnée d'abord de la vocation sacerdotale et qu'il admit, sous le nom de préparations providentielles, les germes de vocation déposés dans l'âme de l'élu, que tout d'abord il avait niés. Le P. Hurtaud.

(1) Lahitton, *La Vocation sacerdotale*, 1re éd., p. 25.
(2) Lahitton, *op. cit.*, 4e éd., p. 95.
(3) *Ibid.*, 4e éd., p. 88 note, p. 163 note.
(4) *Deux conceptions divergentes de la vocation sacerdotale*, 1910, p. 23, 238.

O. P., au contraire, principal adversaire de M. Lahitton, était parti, dit M. Mulders, du principe incontesté que « nul ne peut aspirer au sacerdoce catholique, s'il n'y est appelé par Dieu ».

L'auteur examine ensuite le document émané de la Commission cardinalice, pour en faire saisir le sens et la portée, en insistant sur ceci que l'éloge décerné à M. Lahitton se bornait à trois points, qui étaient admis aussi par plusieurs de ses adversaires. « Dans le second point, la commission cardinalice insinue clairement l'existence d'une vocation divine, préalable à l'appel hiérarchique..., car elle donne aux conditions requises dans l'ordinand le nom de vocation sacerdotale » (p. 64).

Dans la partie théologique de cet ouvrage, M. Mulders traite successivement 1° *de l'appel* divin au sacerdoce, son existence, sa nature, ses propriétés, ses signes; 2° *des appelants* au sacerdoce, de l'appelant premier : Dieu, et des appelants secondaires (ordinaires, délégués et auxiliaires); 3° *des appelés* au sacerdoce, et à ce sujet de l'intention droite et de l'idonéité.

Les principales conclusions sont les suivantes (cf. p. 212) :

« 1° Il existe une *vocation divine* au sacerdoce *distincte de l'appel canonique* et antérieure à celui-ci. — 2° Cette vocation « divine est l'acte divin, manifestant dans le temps la volonté « éternelle de Dieu, par laquelle Il a décrété d'inviter tel sujet « à tendre vers le sacerdoce. — 3° Cette vocation est *nécessaire*, « parce que sans elle l'ordinand ne peut être *idoine*, ni animé « d'une *intention droite*, et par conséquent, ne peut être appelé « légitimement par l'évêque. ... — 6° Elle est suffisamment « reconnaissable à certains *signes*, parmi lesquels *l'attrait n'est « pas nécessaire*, ni décisif. ... — 11° *Elle ne donne aucun « droit* à l'appel canonique. ... — 13° Le seul appel de l'Évêque, « qui n'est pas un appel formellement et immédiatement divin, « ne fait pas, *per se*, de quelqu'un un appelé de Dieu au sens « strict du mot. — 14° Toutefois *l'appel épiscopal* sera dans les « cas normaux *le couronnement* des grâces ménagées par la « divine Providence à ceux qu'elle veut réellement prêtres. — « 15° La vocation sacerdotale prise dans son intégrité, comprend « donc essentiellement deux éléments distincts et réellement « séparables, à savoir la vocation divine antérieure et l'appel « canonique (1). »

(1) La manière dont est formulée cette conclusion laisse un peu à désirer, car l'*intégrité* n'est pas l'*essence*. Que l'homme ait deux yeux, c'est requis à son intégrité, mais s'il devient aveugle, il garde son essence, il reste homme.

Cette solution est celle qu'avait donnée déjà la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1911, p. 841, en disant : « C'est l'ancienne doctrine ; elle finira par s'implanter dans tous les esprits. »

Elle nous paraît conforme à la distinction classique faite par les théologiens au sujet de la vocation à la vie chrétienne : La vocation, disent-ils, est *extérieure* en tant qu'elle se fait par l'Évangile, par la prédication ; elle est *intérieure*, en tant qu'elle se fait par une grâce intérieure qui porte à croire et à pratiquer l'Évangile. Généralement, ajoutent-ils, la vocation extérieure et la vocation intérieure sont unies, comme la prédication et la grâce qui porte à y adhérer. « C'est un couple qui constitue seule vocation (1) », disions-nous, en traitant de l'appel à la vie mystique. Nous ajoutions : « C'est ainsi que la vocation sacerdotale n'est pas seulement extérieure (par l'Évêque), mais aussi intérieure (par la grâce). Aussi le Code de droit canonique, n° 1353, dit-il que les pasteurs doivent former à la piété et à l'étude les enfants chez qui ils trouvent « des signes de vocation ecclésiastique » pour « cultiver en eux ce germe de vocation ». Item can. 1357, n° 2, où il est dit que l'Évêque doit, en visitant souvent le Séminaire, s'assurer « de la piété et de *la vocation* des séminaristes ».

Nous croyons donc avec M. Mulders qu'il n'y a rien à changer dans l'ancienne doctrine après la lumineuse décision de la commission cardinalice du 15 juillet 1912, surtout si l'on considère cette décision dans la lumière des documents officiels ultérieurs émanés de Rome, non seulement dans le Code de droit canonique, mais dans l'Instruction du 16 juillet 1912 de la Congrégation Consistoriale aux Évêques d'Italie (A. A. S., IX (1912), p. 492), et dans le Décret du Saint-Office du 29 mai 1913 conférant des indulgences aux « Sodalitates promovendis juvandisque ecclesiasticis vocationibus constitutae » (A. A. S., V [1913], p. 236).

M. Mulders déduit fort justement les conséquences pratiques de cette doctrine ; son ouvrage est à lire par tous ceux qui s'occupent des vocations sacerdotales, qui veulent en discerner les signes, et guider sûrement les appelés du Seigneur.

fr. Rég. Garrigou-Lagrange.

(1) *Perfection chrétienne et contemplation*, 1re éd., t. II, p. 420.
(2) *Ibid.*, p. 424, note 1.

La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques [1]

Dans ce volume le R. P. Picard se demande d'abord si l'on peut admettre une saisie immédiate de Dieu différente de la vision béatifique; il répond qu'il y a déjà dans l'ordre naturel une saisie immédiate et obscure de Dieu présent en nous, et il cherche ensuite quel est le rôle de cette saisie immédiate de Dieu dans l'état mystique.

A l'appui de sa théorie de la saisie immédiate et obscure de Dieu dans l'ordre naturel, le P. Picard (p. 20-30) cherche des « insinuations de saint Thomas d'Aquin ». Mais, comme on l'a déjà fait remarquer (2), l'exégèse des textes de saint Thomas ici donnée est fort contestable, par exemple (p. 22) on cite du fameux texte de I Sent., d. 3, q. 4, a. 5, la partie où saint Thomas répond selon saint Augustin, sans citer celle où il répond ensuite selon Aristote : « Alio tamen modo secundum Philosophum... » De plus, l'opuscule *De intellectu et intelligibili* n'est pas authentique.

Il est bien certain que déjà dans l'ordre naturel Dieu est intimement présent en nous et en chaque créature comme *cause* conservatrice de leur être, mais cela ne le rend pas présent en notre âme comme *objet connu*, de telle façon qu'il y ait dans l'ordre naturel une saisie immédiate et obscure de Dieu présent en nous, comme on nous l'affirme ici. Saint Thomas, traitant ex professo de cette présence naturelle de Dieu en nous, dit (Ia, q. 8, a. 3, ad 4um) : « *Nulla alia perfectio superaddita substantiae facit* DEUM ESSE IN ALIQUO, SICUT OBJECTUM COGNITUM ET AMATUM NISI GRATIA; et ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. » Saint Thomas parle de même en

(1) *La Saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques*, par G. PICARD, S. J. 1 vol. in-12, 94 pp. Éditions Spes, 17, rue Soufflot, Paris. 5 fr.
(2) *Bulletin Thomiste*, mars 1925, p. [250].

beaucoup d'autres endroits de ses œuvres, il suffit d'en citer en note quelques-uns (1).

Pour l'interprétation des textes certains de saint Thomas, qui lui semblent favorables à sa théorie, le P. P., p. 55, rapporte celle de Vallgornera (2), qui reproduit Jean de Saint-Thomas : « Nous citons, dit-il, Vallgornera non pas tant pour nous appuyer de son autorité que parce qu'il exprime bien ce que nous voulons dire, à savoir que cette présence *ontologique* de Dieu (3) produit au fond de notre âme une connaissance expérimentale immédiate, analogue à la conscience du moi. Sur ce point fondamental nous sommes pleinement d'accord avec lui. » Mais le P. Picard ajoute aussitôt : « Dans les détails, la théorie que nous proposons diffère peut-être de la sienne par une légère nuance. *Il exige l'état de grâce pour que la présence ontologique de Dieu devienne perceptible même de façon obscure; nous n'en voyons pas la nécessité* » (p. 55). Est-ce là seulement un détail ou une légère nuance par laquelle différeraient « peut-être » les deux théories? Il ne s'agit de rien moins que de la distinction et de la distance entre l'ordre de la nature et celui de la grâce, distance telle que les forces naturelles de l'intelligence humaine ou de l'intelligence angélique pourraient croître toujours dans leur ordre sans jamais atteindre l'objet formel qui spécifie la foi infuse ou celui du don de sagesse dont parle ici, avec saint Thomas, Vallgornera. — Sans doute le P. Picard dit que l'intuition naturelle que nous avons de Dieu est *obscure*, que « sous l'influence de la grâce et du don de sagesse, dans

(1) Cf. I^{am}, q. 12, a. 11, ad 4^{um} ; répondant à une conception qui fait penser à la théorie du P. Picard, saint Thomas dit : « Visio intellectualis est eorum, quae sunt in anima per suam essentiam, sicut *intelligibilia in actu. Sic autem Deus est in anima beatorum, non autem in anima nostra*, sed per praesentiam, essentiam, et potentiam. » Autrement dit, Dieu est présent en nous, déjà dans l'ordre naturel, comme *cause* conservatrice et motrice, mais non pas comme *objet*. Cette distinction a toujours été classique contre les ontologistes. — Item I^{a}, q. 43, a. 3. — I^{a}, q. 88, a. 3 : « Primum quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est *quidditas rei materialis*, quae est nostri intellectus objectum, ut multoties supra dictum est (q. 84, a. 7 ; 85, a. 1 ; 87, a. 2, ad 2). — Ibid. ad 3^{um} : « Si in anima nostra esset perfecta imago Dei, sicut filius est perfecta imago patris, statim mens nostra intelligeret Deum. Est autem imago imperfecta. Unde ratio non sequitur. » — Item *in Boetium de Trinitate*, q. 1, a. 3.

(2) *Mystica Theologia D. Thomae*, q. 4, disp. 1, a. 4, n° 866.

(3) Il s'agit de Dieu en tant qu'il nous conserve dans l'existence.

le plan ascétique, cette saisie immédiate de Dieu sort peu à peu de son obscurité et devient *claire-confuse* » (p. 59), qu'elle parvient enfin dans l'union transformante (VII^e^ Demeure) au « maximum de clarté et d'intimité qu'elle peut atteindre en cette vie » (p. 66).

Mais à ce sujet bien des lecteurs se sont posé une question, qui a été nettement formulée par le P. Héris dans la *Rev. des Sci. Phil. et Théol.* (1) : Y a-t-il différence *d'objet formel* entre l'intuition obscure *naturelle* de Dieu dont on nous parle et la connaissance expérimentale *surnaturelle*, qui procède du don de sagesse? Nous ne le voyons pas, car on prétend que l'intuition obscure naturelle de Dieu l'atteint déjà *immédiatement*, et non seulement *comme il n'est pas* (p. 50), mais d'une façon positive, sans pourtant nous le faire atteindre encore *sicuti est*. La double distinction de l'*obscur* au *clair-confus* et de celui-ci au *clair-distinct* ne suffit pas à constituer dans la connaissance une distinction de nature comme celle qui est requise entre l'ordre naturel et l'ordre essentiellement surnaturel.

Ici le principe thomiste de la *spécification* des facultés, des *habitus* et des actes par leur objet formel apparaît dans son inflexible rigueur et son universalité absolue.

A l'intérieur de l'ordre naturel il y a distinction 1° de l'obscur, 2° du clair-confus, et 3° du clair-distinct, entre 1° la connaissance des premiers principes rationnels que possède le sens commun, 2° celle du jeune étudiant en philosophie, et 3° celle d'un métaphysicien de génie, comme saint Thomas qui saisit distinctement la valeur ontologique, la nécessité absolue, l'universalité et la subordination de ces principes.

Mais la connaissance naturelle du métaphysicien, si géniale soit-elle, ne peut atteindre pas même obscurément l'objet formel de la foi infuse, ou celui du don de sagesse. Bien plus, cet objet formel ne peut être atteint même obscurément par la connaissance *naturelle* des anges créés ou créables, si parfaits qu'on les suppose. Il y a là une distinction D'ORDRES, qui ne peut absolument pas être maintenue sans une distinction d'objets formels, à moins de rejeter le principe qui est comme le *leitmotiv* de la II^a^ Pars de la Somme Théologique : *potentiae habitus et actus specificantur ab objecto formali* (2).

(1) *Rev. des Sc. phil. et théol.*, oct. 1924, p. 612.

(2) Cf. II^a^ II^ae^, q. 5, a. 3. — C'est la raison pour laquelle les tho-

Si la foi infuse est essentiellement du même ordre que la vision béatifique du fait qu'elle adhère aux mystères strictement surnaturels, ni la raison ni l'intelligence angélique ne sont du même ordre que la foi infuse. Et c'est là ce que n'ont pas vu les ontologistes, pour qui l'intelligence naturelle atteint obscurément le même objet formel que la vision béatifique, ce qui conduit au panthéisme, à la confusion de notre intelligence avec celle de Dieu (1).

La foi infuse et le don de sagesse ne sont pas seulement surnaturels *quoad modum*, par le mode de leur production, comme un effet sensible miraculeux, ils le sont *quoad substantiam*, par leur nature même, spécifiée par leur objet formel. Tandis que dans la résurrection d'un mort c'est la *vie naturelle* qui est *surnaturellement* rendue, la grâce sanctifiante, la foi, la charité, le don de sagesse constituent une *vie essentiellement surnaturelle*, qui nous proportionne à un objet essentiellement surnaturel.

C'est là le problème capital lorsqu'il s'agit de l'intuition de Dieu et de la distinction de la nature et de la grâce; nous regrettons que le P. Picard, ne l'ait pas traité dans ce travail. Ce que, d'après saint Thomas, notre intelligence saisit tout d'abord, ce n'est ni le moi, ni Dieu, c'est *l'être* des choses sensibles (2). Dans une critique qu'il fit ailleurs de notre manière d'entendre la *première appréhension intellectuelle de l'être des choses sensibles*, le P. Picard semble n'avoir point compris ce

mistes n'ont jamais admis la puissance obédientielle *active* que paraît bien admettre le P. Picard lorsqu'il voit dans notre nature une « pierre d'attente pour des apports de grâce » (p. 47).

Aux yeux des thomistes, la puissance obédentielle *active* serait à la fois *essentiellement naturelle*, comme propriété de notre nature, et *essentiellement surnaturelle*, comme inclination positive spécifiée par un objet formel surnaturel. Autant dire qu'elle serait un véritable monstre métaphysique. Cf. Joannem a S. Thoma, in I^am, q. 12, disp. XIV, a. 2, n° 11, et Billuart, *de Deo*, diss. IV, a. 5, § III.

Parvus error in principio magnus est in fine, une petite erreur sur la définition même du surnaturel et de ses rapports avec la nature peut conduire singulièrement loin, comme le note, loc. cit., Jean de Saint-Thomas. S'il y a dans notre nature une puissance obédientielle *active*, spécifiée par l'objet formel de la foi infuse ou par celui de la charité, on ne voit plus la nécessité de ces vertus surnaturelles.

(1) Nous avons longuement étudié cette question ailleurs, *de Revelatione*, t. I, p. 337, 344-404.

(2) Cf. I^am, q. 84, a. 7; q. 85, a. 8; q. 87, a. 2, ad 2^um; q. 88, a. 3.

qu'est cette première appréhension intellectuelle pour saint Thomas, ni surtout en quoi le réalisme ontologique du grand Docteur (Iª, q. 85, a. 1, ad. 1) diffère du nominalisme et du conceptualisme (1). En tout cas il est sûr que pour saint Thomas notre intelligence naturelle n'est pas la *faculté du divin* en ce sens que notre première appréhension intellectuelle saisirait obscurément et immédiatement le divin ou Dieu même; notre intelligence naturelle serait alors spécifiée non par l'être des choses sensibles, ni par *l'être* en général, mais par *Dieu même*; elle aurait le même objet formel que la foi infuse, et par suite notre volonté serait spécifiée immédiatement, non par le bien universel, mais par Dieu même; elle aurait le même objet formel que la charité infuse, ou tout au moins que l'espérance. Il faudrait dire de notre âme même ce qu'on enseigne de la grâce sanctifiante, qu'elle est une participation réelle et formelle de la nature divine. — Les thomistes ont toujours très jalousement défendu contre tout vestige de naturalisme la distinction de la nature et de la grâce; c'est une des plus grandes gloires de saint Thomas d'avoir nettement tracé la limite de ces deux ordres, par le grand principe de la spécification des facultés et de leurs actes par leur objet formel. Principe d'une telle

(1) Nous n'avons jamais eu le temps de répondre à ces critiques; nous nous étions suffisamment expliqué sur ce point dans un chapitre du livre *Dieu*, 3e éd., p. 108 sqq., que nous maintenons absolument. Ces derniers jours, M. le chanoine L. Noël, de l'Université de Louvain, dans un article la *Revue néo-scolastique*, fév. 1925, *Le réel et l'intelligence*, p. 22, a bien répondu à ces objections du P. Picard : « *L'être* est dans les choses que le sens saisit..., *comme tel* pourtant, c'est l'esprit seul qui le saisit. — N'allons pas imaginer que l'intelligible se révèle à côté du sensible, comme s'il était quelque nouveau sensible offert, dans le plan des impressions, à quelque sens spécial; comprenons au contraire que les données même offertes aux sens sont « *de l'être* », mais que nous ne le savons que parce que nous sommes *intelligents* », — c'est ce que les nominalistes et les conceptualistes subjectivistes n'ont jamais compris ou voulu comprendre, comme nous l'avions déjà noté, *Dieu*, 3e éd., p. 108 sqq., en citant le texte classique de saint Thomas, Iª q. 85, a. 1. — Voir aussi l'ouvrage de M. J. Maritain, *Réflexion sur l'Intelligence*, Nouvelle Librairie Nationale, 1925, p. 342-345, et les pages où il compare saint Thomas et Descartes dans son nouveau livre si suggestif : *Trois réformateurs* (Plon-Nourrit), qui contient les vues les plus originales et les plus profondes sur Luther, Descartes et Rousseau.

universalité qu'il ne resterait absolument rien de la doctrine thomiste, si l'on venait à le révoquer en doute. Même la distinction de l'intelligence et des sens externes et internes s'évanouirait, et avec elle les preuves de la spiritualité de l'âme ; on reviendrait au nominalisme radical, ancêtre du positivisme contemporain. La voie serait aussi immédiatement ouverte au naturalisme et au panthéisme, car il ne serait plus évident que *l'objet formel* de l'intelligence divine ne peut être atteint même obscurément par les forces naturelles d'aucune intelligence créée et créable. C'est là, au contraire, pour saint Thomas une des plus précieuses évicences (1), qui a été confirmée par les déclarations du Concile du Vatican (2).

R. Garrigou-Lagrange.

(1) Cf. *C. Gentes*, l. I, c. 3 : « Est autem in his, quae de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, *ut Deum esse trinum et unum.* Quaedam vero sunt, ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est *Deum esse*, *Deum esse unum* et alia hujusmodi.... »

« Quod autem sint aliqua intelligibilium divinorum, *quae humanae rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet*... Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt, ut in eis divina substantia videatur *quid sit*, quum sint effectus causae virtutem non adaequantes.... (Item) non naturali cognitione angelus de Deo cognoscit *quid est* ; quia et ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, est effectus causae virtutem non adaequans. » — — Item *C. Gentes*, l. III, c. 50.

Cf. I^a^, q. 12, a. 4 ; — *de Veritate*, q. 8, a. 3.

(2) *Concil. Vatic.*, Constit. de fide catholica, c. 4 : « Hoc quoque perpetuus Eccesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis non solum *principio*, sed *objecto* etiam distinctum.... *objecto*, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur *mysteria* in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt. » (Denz., 1795 et 1816.)